

El *sentido común* en la construcción de conocimientos: apuntes para una discusión desde coordenadas filosóficas, políticas e históricas

***Common sense* in the construction of knowledge: notes for a discussion from philosophical, political and historical coordinates**

Lic. Tomás Baquero Cano
Facultad de Psicología
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina.
tomasbaquerocono@gmail.com

Fecha de envío: 23 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2020

Resumen

Este trabajo intenta situar algunas coordenadas filosóficas, históricas y políticas para pensar el *sentido común* a la luz de interrogantes actuales pertenecientes a las reflexiones sobre las condiciones históricas de la construcción del conocimiento. Ante todo, como un intento de contribuir a una herramienta de análisis de los presupuestos que subyacen a algunas discusiones en torno a dicha noción. Para ello, en primer lugar, se seleccionan tres puntos históricos a partir de los cuales intentar ubicar continuidades y discontinuidades en torno a algunas problemáticas. Se tratará de (1) la noción de *dóxa* en Platón y algunos usos que se han hecho de ella; (2) la noción de individuo e historia como clave específica de cierto modo de comprender la modernidad; (3) las nociones de masa, multitud e identificación en torno a la política, para centrarse, a modo de referencia significativa, en el pensamiento de Wilhelm Reich. En segundo lugar, se intentan esbozar algunas cuestiones para abrir la discusión con la noción de *sentido común* en la construcción de conocimientos a partir de cada uno de estos puntos histórico-políticos. Por último, a modo de cierre, se intentará ubicar de modo esquemático, como perspectiva de trabajo posible, un diálogo con el filosofar histórico de Michel Foucault a propósito del estatuto histórico que posee el sentido común.

Palabras clave: Sentido común – Conocimiento – Individuo – Crítica histórica

Abstract

This work tries to locate some philosophical, historical and political coordinates to think *common sense* in light of current questions pertaining to reflections on the historical conditions of knowledge construction. First of all, as an attempt to contribute to a tool for analyzing the budgets that underlie some discussions around this notion. To do this, first, three historical points are selected from which to try to locate continuities and discontinuities around some problems. It will deal with (1) Plato's notion of *dóxa* and some uses that have been made of it; (2) the notion of individual and history as a specific key to a certain way of understanding modernity; (3) the notions of mass, multitude and identification around politics, to focus, as a meaningful reference, on Wilhelm Reich's thinking. Secondly, an attempt is made to outline some questions to open the discussion with the notion of common sense in the construction of knowledge from each of these historical-political points. Finally, as conclusion, an attempt will be made to locate schematically, as a possible work perspective, a dialogue with the historical philosophizing of Michel Foucault regarding the historical status of common sense.

Palabras clave: Common sense – Knowledge – Individual – Critical history

Introducción

“En el sentido común, los descubrimientos científicos cohabitan,
en la incoherencia, con las creencias irracionales más antiguas,
mezcla de viajeros del espacio y de hombres de las cavernas”
Benasayag y Charlton, *Esta dulce certidumbre de lo peor*

No hay dudas de que la noción de *sentido común* se encuentra al mismo tiempo en las discusiones acerca del conocimiento y en las disputas políticas. El modo en que se lo interroga y se busca comprender sus implicancias y funcionamientos encuentra íntimos vínculos con los distintos contextos históricos y políticos. Aun así, de modo transversal, podrían puntuarse algunos elementos más o menos comunes a distintas caracterizaciones, mismo en períodos distantes: su carácter implícito, compartido por una comunidad, de baja sistematización o coherencia, en tensión con el conocimiento científico, su frecuente complicidad con la reproducción de la dominación y las violencias cotidianas, entre otros

(Barreiro, 2018; Rosenfeld, 2011; Benasayag y Charlton, 1991). Su conceptualización en la construcción de conocimientos lleva el desafío de comprenderlo como un saber práctico que otorga inteligibilidad cotidiana al mundo construido en la interacción –no de modo meramente individual– y que por tanto posee un fuerte componente social, incluso en lo que pueda vivirse como lo más íntimo (Castorina, Barreiro y Toscano, 2005).

Su doble dimensión, a la vez social y propia de la reconstrucción creativa de cada sujeto, hace que el abordaje del *sentido común* en el caso de la construcción de conocimientos sociales se vincule al mismo tiempo a la psicología social y a la psicología del desarrollo, pero también marca la necesidad de su diálogo con la sociología y la historia (Barreiro, 2018). En esta dirección, han sido realizados distintos trabajos comparativos entre nociones como las de *cultura*, *representaciones colectivas*, *representaciones sociales*, *teorías implícitas* o *ideología*, analizado el decurso histórico entre distintos programas de investigación, que se han enfocado en el relevo de acervos teóricos como los de Durkheim, Gramsci, Moscovici, Bourdieu, Jodelet, entre otros¹ (Castorina *et al*, 2007; Castorina y Barreiro, 2007; Castorina, Barreiro y Toscano, 2005). Tomando como punto de partida las problemáticas conceptuales que estos trabajos delimitan (la presencia implícita o explícita de representaciones del mundo, el origen social de representaciones que vivimos como íntimas y sin historia, entre otras), nos interesa situar algunas coordenadas filosóficas, históricas y políticas para pensar el *sentido común* que quizás puedan contribuir a la elaboración de una herramienta de análisis de los presupuestos que subyacen a algunas discusiones en torno a dicha noción. En este caso, no a partir del análisis de programas de investigación, sino de la reconstrucción de las problemáticas –filosóficas, si se quiere– que se encuentran en juego a la hora de pensar las *restricciones* en la construcción de conocimientos (Castorina *et al*, 2010).

Este trabajo se enmarca en una investigación aun en curso, por lo cual se apoyará ante todo en la reconstrucción argumental de puntos problemáticos, situando discusiones que, aun si puede considerárselas representativas de sus respectivos períodos, no tienen pretensiones de exhaustividad. Se trata de una investigación abierta y que es necesario continuar por diversas direcciones que aquí no serán abordadas. En primer lugar, se escogen tres puntos como interlocuciones históricas que intentan realizar un pequeño recorrido del *sentido común* y que responden a la historia política del concepto realizada por Rosenfeld (2011), a su relación con el compromiso a lo largo de la historia en Benasayag y Charlton (1991), a

¹ En el presente escrito se preferirán expresiones neutras (que no indiquen género, como “quienes han trabajado el tema”) y, en otros casos, se utilizará la “x” en aquellas palabras que hagan alusiones genéricas. Las razones para ello son principalmente políticas, pero también académicas, referidas a la imposibilidad de ignorar la función social que cumple la producción de conocimiento en las instituciones. Respecto a este último punto, atendemos a la escritura académica de Virginia Cano (2015) y Valeria Flores (2017).

algunas observaciones de la filosofía de la historia de Löwith (1939) y también a las periodizaciones foucaulteanas en torno a la historia de la ciencia y la crítica histórica (Foucault, 1966, 1978, 1984, 1985). Se tratará de (1) la noción de *dóxa* en Platón y algunos usos que se han hecho de ella; (2) la noción de individuo e historia como clave específica de cierto modo de comprender la modernidad; (3) las nociones de masa, multitud e identificación en torno a la política para centrarse, a modo de referencia significativa, en el pensamiento de Wilhelm Reich. En segundo lugar, intentaremos reconstruir algunos puntos de discusión con la noción de *sentido común* en la construcción de conocimientos a partir de cada uno de estos puntos histórico-políticos. Por último, como consideración final, se intentará ubicar de modo esquemático, como perspectiva de trabajo posible, un diálogo con el filósofo histórico de Michel Foucault.²

1. Interlocuciones históricas

1.1 Platón y la *dóxa*

¡Platón ha partido el mundo en dos! quizás sea el reproche más oído a la doctrina platónica de las Ideas. De un lado, lo sensible corrupto e imperfecto en donde estamos atrapados; de otro, lo inteligible eterno e inmutable reservado para unos pocos, quizás a nadie. Junto a esta partición, todo conocimiento cotidiano es arrojado al estatuto de mera opinión (*dóxa*) y toda vida –incluso política– es condenada a lidiar con la dura tarea de escalar hacia afuera de la caverna para conocer verdaderamente algo o bien obedecer al rey-filósofo que lo ha hecho. Este fantasma es en parte cierto y en parte falso, pero lo que sí podemos constatar es su presencia y sus consecuencias en el pensamiento político, en particular, para pensar el *sentido común* (Rosenfeld, 2011). Si el interés es producir un diálogo con la filosofía, consideramos fundamental un trabajo crítico que no sea externo a ella. De otro modo, como ha dicho Deleuze, “vemos lo nulas que son la mayoría de las objeciones formuladas a los grandes filósofos. Se les dice: las cosas no son así” ([1953] 1981, p.118). Deleuze piensa que hay que dirigirse más a los problemas que a las soluciones que otorgan los conceptos en filosofía, para saber, a fin de cuentas, si tienen algo para decirnos. Siguiéndolo –también a Foucault– pensamos que la filosofía hace rato que no ocupa ese lugar de pura especulación, aséptico, de prescripción, y que a la luz de sus trabajos es posible otro diálogo entre ella, la teoría social y lo político. Partiendo de su apuesta, nuestra intención es presentar brevemente algunos puntos de esta dicotomía platónica que puedan servir como partida para problematizar y discutir su herencia. En especial, dadas las posteriores

² En cuanto a las referencias, siempre que se haya utilizado una edición castellana de los textos, ésta se consigna en el listado bibliográfico en su edición en español indicando el nombre de quien lo ha traducido. En el caso de las citas textuales que son referidas a ediciones en inglés o francés, se trata de traducciones propias

apropiaciones filosóficas y políticas que encuentran aquí la ocasión de sostener sus posturas sobre el sentido común. Quisiéramos referirnos, entonces, a las alegorías del sol, la línea y la caverna en *República*.

Por comenzar, podemos recordar la observación de Eggers Lan según la cual, al distinguir lo sensible de lo inteligible, “en ningún momento Platón usa la palabra «mundo»” (2000, p.66). En todo caso, se trata más bien de “ámbitos” (*tópos*), pues, aun si la dicotomía es clara, lo que no es obvio es que ella no anide en el mismo mundo que nosotrxs. La precisión resulta de interés ya que la lectura que nos opone desde “este” respecto al “otro mundo” es en buena medida moderna (Eggers Lan, 2000, p.66), probablemente rematada por el dualismo metafísico heideggeriano (Prósperi, 2019). No obstante, dado un ámbito de las Ideas y un ámbito sensible –que es mera copia del primero–, sigue presente la pregunta por el conocimiento acorde a esta estructura de lo real. En la llamada “alegoría de la línea” encontramos del modo más esquemático los modos de conocimiento que corresponden a cada ámbito: en sentido propio, el conocimiento (*epistéme*) corresponde al ámbito de las Ideas, mientras que al ámbito sensible corresponde la opinión (*dóxa*). La distinción es tajante: se distinguen allí, respectivamente, “verdad y no verdad” (*República*, 510a). Sin embargo, la estructuración platónica es más sutil. La *dóxa*, a su vez, se divide según la alegoría de la línea entre las conjeturas y las creencias, tanto según sus modos como sus objetos de conocimiento. Por un lado, las conjeturas serían aquellas que corresponden al prisionero de la famosa alegoría de la caverna: siendo propio de la “imaginación”, se trata del ámbito que puede simplemente captar imágenes, las cuales son, desde luego, meras copias. El tipo cognitivo de las conjeturas o imágenes es donde “residen los lugares comunes de la vida social” (Divenosa y Mársico, 2013, p.92). Permitiendo ciertas resonancias contemporáneas, las propias comentadoras no dudan en equiparar el problema de la “falsa consciencia” en su sentido marxista. Sin embargo, debemos recordar que las conjeturas conviven en la *dóxa* junto a las “creencias”. Este otro aspecto de la *dóxa* “se diferencia de la mera conjetura porque se tiene consciencia de la diferencia entre lo que meramente se nos aparece –a los sentidos, o a la conformación ideológica de nuestro medio– y aquella configuración efectiva del mundo que estas proyecciones pueden captar” (2013, p.93). La *dóxa* platónica, entonces, posee cierta heterogeneidad, una complejidad interna en la que se encuentra un conocimiento no solamente implícito y no totalmente alienado. Aun si la diferencia parece sutil, se trata de algo fundamental, pues para Platón la búsqueda del conocimiento no puede emprenderse desde la mera ignorancia, sino que el amor por la filosofía implica este reconocimiento de la presencia de cierto saber: el movimiento del conocimiento se inicia “en medio de la sabiduría y de la ignorancia”

(*Banquete*, 203e). De un lado, la completa impotencia; de otro, la posibilidad de un trabajo sobre la propia autonomía.³

Este aspecto que no coincide a secas con la ignorancia –aun si estrictamente no es algo verdadero– nos hace comenzar. Por ello, dirá Platón, no puede provenir de este ámbito, de nuestra cotidianeidad sensible. El único modo de conocer algo que se asemeje a lo verdadero es, pues, “haber adquirido el conocimiento de todas estas cosas antes de nacer” (*Fedón*, 75d), de modo que podamos ahora “recordarlo”, a través de la reminiscencia. ¿Cómo haríamos sino –diría Platón– para saber qué es lo Igual más allá de todas las igualdades empíricas que conocemos, si no poseyéramos ya ese conocimiento teniendo ocasión de recordarlo con las pequeñas igualdades? De este modo, acceder a esta verdad nos autorizaría a decidir en “este mundo” en función de ese “otro mundo” al que no todos acceden, que no todos recuerdan. Ese es uno de los problemas de *Fedón*. Podemos intuir así el paralelo entre la teoría del conocimiento y la cuestión política; estamos a un paso de nuestra lectura moderna. Sin embargo, la última palabra de Platón no hace las cosas sencillas: el problema –nos dice Eggers Lan– es que “en la *República* no hay ‘reminiscencia’, y en el *Fedón* no se habla de gobernar la Polis” (2000, p.69). La interpretación de los textos platónicos a partir de la cual se diseña una verdad que reside en “otro mundo” y que pocos conocen aquí y pueden desplegar políticamente no es una lectura tan obvia como su esquematización moderna podría pensar: “en la *República* no hay mundo inteligible, lugar de residencia de las Ideas y situado en el más allá, al que se llega tras la muerte. Los dos ‘lugares’ están en *este* mundo” (2000, p.68). No es caprichoso, desde luego, hacer una lectura de conjunto, pero no puede olvidarse entonces que se trata más de un uso que de una exégesis, de una inclinación hacia la fundamentación de una práctica en nombre de doctrina platónica.

Ateniéndonos a Platón, es cierto que en la *dóxa* platónica late el problema político de que “es imposible que la multitud sea filósofa” (*República*, 494a). Pero, a nuestro entender, no alcanza con pensar esto como una consecuencia poco feliz de haber volcado un sistema teórico metafísico sobre una práctica política. Creemos que es importante recordar –como observa Charles Kahn– que “la motivación original de Platón en filosofía no era ni metafísica ni epistemológica, sino ética y política” (2010, p.7). En el 404 a.C., tras la Guerra del Peloponeso, Esparta impone en Atenas durante nueve meses el llamado régimen de los Treinta Tiranos. Divenosa y Mársico precisan la indignación de Platón cuando “una

³ De este modo, pues, la *dóxa*, aquello comúnmente sabido, se encuentra entre la *epistème* y la ignorancia, siendo posible –así como decimos “opinión falsa”– la existencia de expresiones tales como “opinión verdadera”, o incluso “opinión verdadera acompañada de explicación” (*Teeteto*, 201a-c). Esto, desde luego, no cancela la dicotomía entre ámbitos –ninguna de ellas es en sentido estricto verdad ni conocimiento para Platón, el cual necesita de la Idea–, sin embargo ilustra la complejidad de la noción de *dóxa*.

vez reinstalada la democracia, no tardaron en concretarse los crímenes en nombre de la justicia y de la restauración del orden” (2013, p.15). Sócrates –de quien el joven Platón observa admirado la entereza con la que enfrenta su condena a muerte– había reclamado la “amnistía de los adversarios” (Mondolfo, 1988, p.7). Así, desde la *Apología de Sócrates* hasta *Leyes*, Platón no deja de volver sobre su interés político. Las Ideas platónicas buscan ante todo ser un criterio “práctico y normativo” (1988, p.8), ¿cómo gobernar con *justicia* en función del Bien? Acorde a ello son los primeros ejemplos de estas Ideas: lo Justo, lo Bello y lo Bueno. Cuesta captar este carácter inmediatamente moral y práctico, como recuerda Kahn, al ser tan difícil para nosotrxs no partir inmediatamente de la distinción entre práctica y teoría, que es en verdad una formulación aristotélica. La visión de la muerte de Sócrates es un anoticiamiento de la dificultad que lo político supone y, como ha señalado Hadot, Platón “cree en la posibilidad de cambiar la vida política por medio de la educación filosófica de los hombres que son influyentes en la ciudad” (1995, p.70). No hay pureza metafísica en la salida de la caverna al sol incandescente de la verdad: “el ascenso implica el rechazo de todo carácter neutral en lo referente al ámbito ético-político” (Eggers Lan, 2000, p.105).

Sin extendernos más al respecto, la pequeña reposición radica en pensar que la formulación de esta partición entre la *dóxa* y la *epistéme* es parte de toda una doctrina que, por un lado, posee un interés que no es simplemente metafísico y, por otro, tampoco se trata de la formulación de una teoría que sustente una práctica política ya instituida –Platón no es, pues, lo que hoy llamaríamos un ideólogo–. De hecho, a la hora de presentar una Idea crucial como será la de Bien, según la cual se deberá gobernar, introduce “un pasaje que no apela a una definición clara y unívoca (...), sino que resulta estar construido con imágenes, una categoría que, dentro de la filosofía platónica misma, merece una valoración en extremo despectiva” (Divenosa y Mársico, 2013, p.10).⁴ Desde luego, todos estos matices buscan contribuir a la apertura de la discusión del *sentido común* y los modos en que se lo vincula a la noción de *dóxa*. Sin embargo, aun precisando estas ambigüedades, las lecturas modernas tampoco son castillos en el aire. Basta con leer que el rey-filósofo, quien se

⁴ Podríamos decir, foucaulteanamente, que hemos sido expulsadxs de las condiciones históricas que ha hecho posible la formulación de estos conocimientos. Desde esta perspectiva, a la que suscribimos, resulta indisociable que cada reconstrucción conceptual esté acompañada de un esfuerzo histórico por mantener esta extrañeza irreductible que nos producen las ideas en las cuales nos reconocemos por proceder de ellas, pero que resultan distantes para las coordenadas de nuestro propio pensamiento. En esta dirección, podemos puntuar que, según una opinión más o menos general, puede considerarse que es recién con Sócrates que la expresión “el bien” (*tò agathón*) “abandona su sentido primitivo de ‘bueno para algo’, muy cercano al de ‘útil’, para cobrar un significado plenamente ético” (Sinnott, 2010, p.X). Habiendo visto pasar el cristianismo medieval y la modernidad, esta historicidad radical de nociones que hoy son fundantes de nuestro pensamiento –podríamos decir, que parecen “naturales”– requiere un gran esfuerzo imaginativo.

encargará del gobierno, “se nos presenta con toda nitidez como pastor de un rebaño despojado de cuernos” (*Político*, 265d).

1.2 El individuo y la cuestión moderna

¡El buen sentido es la cosa mejor distribuida en el mundo!, dice Descartes, en las vísperas de la modernidad. La razón es la misma para todos, “la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino únicamente de que conducimos nuestros pensamientos por caminos diferentes” (Descartes, [1637] 2004, p.5). Hay un interés moderno en señalar la razón como medida de lo humano, presente en cada quien, reconduciendo cierta preocupación política a la conducción o el uso de esa razón: sujetos capaces, pero también imputables por sus actos. Hay una suerte de zócalo común, de repartición de ese buen sentido, pero ¿entre quiénes?, ¿qué ha cambiado entre esta multitud y la platónica?

En su artículo “Situación de la soledad, siglos XI-XIII”, Georges Duby ([1985] 2001) reconstruye diversos elementos para pensar la *emergencia del individuo* hacia finales de este período. Señala allí distintas transformaciones en la vida diaria tales como la difusión de la lectura silenciosa, los paseos solitarios, el deseo de guardar un pequeño dinero para uso personal, el hastío de no poseer un cuarto propio, el inicio de la práctica obligatoria de la confesión uno a uno. Esto, que hoy suena simplemente a deberes o a privilegios tanto sociales como económicos que cualquiera escogería, podría ser comprendido con cierto esfuerzo de la imaginación como la emergencia misma de estos deseos como algo históricamente posible. No son los caprichos de un individuo, sino las modificaciones en las prácticas y la vida social que acompañan el surgimiento de ese individuo –como modo de concebir la vida– del que nos es imposible imaginar su ausencia. Es el inicio de una vida privada: “ser uno mismo en medio de los otros, en la alcoba, asomándose a la ventana, con sus propios bienes, su bolsa, con sus propias faltas, reconocidas, perdonadas, con sus propios sueños, sus iluminaciones y su secreto” ([1985] 2001, p.551). Siguiendo estas derivas, Braunstein señala que entre los siglos XIV y XV la intimidad deviene el espacio de lo “abyecto”, de lo que se sustrae para el uso propio, mientras que lo público se constituye como el espacio de la “reputación” ([1985] 2001, p.555). Proliferan los deseos de conservar la propia imagen para la posteridad: más retratos, más diarios íntimos, el registro de esa consciencia dolorosa de un sujeto que aprendió a sopesarse en la confesión obligada, su historia personal como un pasado de flagelos. Para quienes habitamos nuestra identidad bajo la sociedad del espectáculo, nos es costoso percibir la historia contenida en estos aspectos naturalizados de la vida diaria. Respecto al modo en que estos modos de pensarnos tienen condiciones históricas de posibilidad, incluso en aquello que consideramos más íntimo, puede pensarse en el amor. Siguiendo a Braunstein, encontramos en estos tiempos

la progresiva construcción de una intimidad compartida, de miradas que se entrecruzan en pleno despliegue público, secreta, elegida por propio deseo y sustraída a la mirada de la “dirigencia” de las respectivas familias. Hoy pensamos en esto como la aproximación entre dos individuos que se enamoran, pero este tipo de reflexiones históricas nos invitan a hacer el camino inverso: el enamoramiento y el secreto amoroso podrían pensarse como prácticas que, históricamente situadas, hacen parte del proceso que ha dado lugar a que comencemos a reconocernos a nosotrxs mismxs como individuos. Se diría incluso, foucaulteana o nietzscheanamente, que *inventaron* cierto modo del amor que conocemos y también padecemos como algo íntimo y personal, sin historia.

Elegimos demorarnos en esa pequeña reseña para intentar dar profundidad a una afirmación histórica que, al devenir política, podría parecer simplemente una elucubración teórica fácil de desandar: “el individuo –nos dice Braunstein– se define por contraste, o sea, por ruptura con los círculos de la vida social” ([1985] 2001, p.553). La construcción del individuo como forma de vida es el correlato de lo que será la escisión entre la política pública y la privada, donde la segunda designa –precisamente– la “privación” de la primera, la voz no pública (Virno, [2002] 2008, p.15). Se trata de una sustracción a la vez histórica y política. Estamos aquí apenas a un siglo de Descartes, y ese siglo es precisamente el de Lutero: contra el acatamiento irreflexivo de la voz del Papa y de los concilios, se apela a la posibilidad individual de lectura y crítica. Nos dice Lutero –citado por Popkin– que si lo que se dice “se afirma sin la autoridad de la Escritura o de la revelación demostrada puede sostenerse como opinión, pero nadie está obligado a creer en ello” (Popkin, [1979] 1983, p.24).

El *individuo* –no como individualismo o abstracción metodológica, sino con toda su densidad histórica y política, como “forma de organización social” consumada (Benasayag, [1998] 2013)– es el acreedor de este buen sentido del que habla Descartes. Es entonces, pues, que un fantasma recorre la Europa el siglo XVII: “el fantasma del sentido común” (Rosenfeld, 2011, p.17). Se pone en juego esta diferenciación que observaba Braunstein entre el espacio íntimo y el reconocimiento que proviene de la reputación: de Hobbes a Rousseau, el “reconocimiento” es, junto a la libertad individual, una noción central de la filosofía política moderna. Lo “común” del sentido común moderno reúne nociones que son compartidas en la vida ordinaria, cada vez más reivindicada, a causa de formar parte de una comunidad (Rosenfeld, 2011). Se lee en Giambattista Vico –citado por Benasayag y Charlton–: “el sentido común es un juicio sin reflexión, sostenido en común por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación, por el género humano entero” (Benasayag y Charlton, [1991] 1993, p.76). La filosofía política contractualista toma al individuo naturalmente libre e igual a los otros (cabe aquí la “o” pues se trataba de varones) como materia prima del orden político en su capacidad de pactar a partir de su voluntad y razón.

A su vez, se trata de ese átomo privado con intereses propios: “renunciar a la propia libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo” (Rousseau, [1762] 2014, p.266).

De este modo, portado por cada quién, el *sentido común* se convierte en un “oráculo” en la política (Rosenfeld, 2011, p.4). Es una época de transformaciones:

(...) la aparición de la ciencia moderna, la propaganda y los medios de comunicación, así como el surgimiento de la imprenta y la difusión de la escritura permitieron la circulación de las ideas y la participación de distintos grupos sociales en la producción de nuevas representaciones sociales. (Castorina *et al*, 2007, p.186).

En este sentido, también el momento de un pasaje del pensamiento a su posibilidad en las lenguas populares, es decir, el abandono de la exclusividad del latín: Lutero traduce el Nuevo Testamento y gracias a Gutenberg este puede circular impreso. Allí, lo que cada quien piensa, lo que cada quien opina y se representa del mundo comienza a tener (al menos en teoría, privilegios mediante) un lugar: “la libertad de expresión ofrecía la siguiente peculiaridad: es pública, pero no es acción; es privada (puesto que la ley no puede hacer que un hombre cambie de opinión) y, sin embargo, puede consensuarse” (Madanes, 2001, p.270). Según indica Rosenfeld, es hacia el siglo XVIII que el sentido común adquiere valor de autoridad, especialmente en moral y política, pues en las vísperas de los Estados modernos “la idea de un sentido común provee un fundamento epistemológico y justificación para el populismo que se mantiene como uno de los pilares de la democracia” (Rosenfeld, 2011, p.6).⁵

Intentando resumir el lugar del individuo y el sentido común en este período, podría pensarse que la transformación de la “opinión pública” entre los siglos XVII y XVIII es la de una progresiva acentuación de las “reivindicaciones morales y culturales privadas” (Madanes, 2001, p.258). Para arribar, luego, a un siglo XIX en el que “el trabajo y la cultura se convirtieron en la sustancia vital de la sociedad burguesa” (Löwith, [1939] 2012, p.343). De este modo, las formas de organización política se alejarían del absolutismo (por ejemplo, el hobbesiano, para quien la conducción individual de las vidas solamente nos aproxima a la guerra civil), al mismo tiempo que este buen sentido que hace posible la

⁵ El rastreo conceptual que realiza la autora no desconoce producciones como las de Laclau y Mouffe, y de algún modo resulta de interés encontrar aquí resonancias para pensar un *sentido común* que no sea reducido a engaño o persuasión. No obstante, esto no ahorra que este sentido de la noción se encuentra fuertemente vinculado a esta concepción de *individuo* y ligada a presupuestos filosóficos muy diversos de los que podríamos admitir actualmente.

participación en lo público a varones adultos en función de reivindicaciones propias. Quizás, arquetípicamente, se trata del problema de la mayoría de edad kantiana: el de “la libertad de un uso público de la razón, en cualquier dominio”, la posibilidad de “servirse del propio entendimiento” (Kant, [1784] 2004, pp.33-34). Recordemos, aquel que había “repartido” Descartes. Poco a poco, se pasa del absolutismo en el que “garantizada la obediencia, cualquier crítica es posible pues es políticamente ineficaz” (Madanes, 2001, p.269) al inicio la llamada “era de las revoluciones”.

El *individuo* de esta razón y sentido común parecería estar en mejores condiciones que la multitud platónica para la política, al menos desde nuestra concepción moderna. Al mismo tiempo la pertenencia a un reconocimiento en común y el resguardo de una esfera privada que no tiene pocos vínculos, en dicho momento, con la actitud crítica, traducido luego como elemento a poner en juego los períodos de democracia y también de revolución. Es de interés, pues, el lugar que adquiere esta posibilidad de la Ilustración, del acceso a las luces. De algún modo, se verá nacer una confianza en la razón y en el progreso de la historia sin precedentes. Kant es, por ejemplo, quien había consignado la “paz universal” para nuestro futuro. Nos aproximamos al siglo XIX y aquel *otro mundo* que quizás un día llegaría gracias a las conquistas de la razón en la historia –ese que es atribuido a Platón– toma un color particular al leer las derivas que encuentra este lugar de la razón en el idealismo alemán. Puede ejemplificarlo un pasaje de Heine, de su *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834), citado por Löwith:

(...) semejantes idealistas trascendentales serán, en una revolución social, más inflexibles que los primeros cristianos, puesto que éstos soportaban el martirio terrenal para alcanzar la bienaventuranza del cielo, mientras que el idealista trascendental considera que el martirio mismo es una vana apariencia y, atrincherado en el propio pensamiento, será inalcanzable. (Löwith, [1939] 2012, p.70).

Antes de pasar hacia nuestro siguiente punto, quisiéramos volver a partir de una suerte de contrapunto de esta Razón. Durante la modernidad, como su otra cara, habría tomado forma lo que con Foucault podríamos nombrar como la *sinrazón*. Esta repartición del *sentido común* tiene como su reverso que lo único que Descartes no toma en serio en sus meditaciones como posible fuente de duda es el hecho de no estar loco.⁶ Del lado de la

⁶ “Y, ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis (...)? Mas los tales son locos y no más extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos” (Descartes, 1641, p.120). Tomamos este punto por

razón, la ciencia debe permanecer en el conocimiento claro y distinto de las luces, pues si se extravía “vuelca hacia la locura por exceso mismo de falsas creencias” (Foucault, [1961] 1972, p.35). La oposición ya no es solamente con la ignorancia, sino con la sinrazón, y no es tampoco sin un sentido político: recordando a Lutero, entre las diversas características molestas e incómodas que Foucault haya en el libro de Brant de 1494 –*La nave de los locos*– se encuentra que “interpretan mal la Escritura” ([1961] 1972, p.36). Nuevamente, se entrecruzan los argumentos políticos y aquellos que hablan del conocimiento. Las opiniones toman caminos diversos, todas están amparadas por la razón: será el privilegio y valor cada vez mayor, entre los siglos XVI y XVII, de una “consciencia crítica” ([1961] 1972, p.39). Pero es ahora la sinrazón la expulsada de la política y de la ciudad.

Se pregunta Foucault, “¿cómo distinguir entre la acción por demás sabia que ha sido cometida por un loco, y la más insensata de las locuras de un hombre ordinariamente sabio y medurado?” ([1961] 1972, p.45). Vemos lanzarse, cada vez, el problema de la acción y la consciencia simultáneamente; tampoco estamos lejos del individuo opuesto a la sociedad de la Alta Edad Media que nos relata Duby, donde esa interioridad en la que escarba la confesión para sacar a la luz una intención culposa. Para Foucault, ese lugar problemático de la sinrazón opuesta a la consciencia crítica –que comienza aproximándose el siglo XVII– es el que ha tomado Freud ([1961] 1972, p.40). No como una apología de lo irracional –lejos está de Freud ello– sino como tarea necesaria que tomar, ya que de otro modo “rechazar esta sinrazón es el signo mismo de su condición, es privarse de usar razonablemente su razón” ([1961] 1972, p.44). El desafío de estas conceptualizaciones cercanas temporalmente a Freud, que es también político, es comprender su coexistencia con este elemento no razonable. De un lado, un sentido común moderno que refiere a la capacidad de juicio compartida por quienes componen una comunidad democrática; de otro, este lugar de ignorancia e irracionalidad expulsada, donde el nuevo desafío –emergente hacia fines del siglo XIX– es suspender esta oposición radical entre un elemento concebido simplemente como negatividad a expulsar o superar para poder comenzar a incorporarlo en la dinámica de la razón, como uno de sus elementos. Revisar qué entendemos por individuo, allí, será central.

Cabe recordar, sin embargo, que este diagnóstico foucaulteano es posible precisamente gracias a la distancia: esa compleja tensión entre la operatividad política de los modos marxianos de comprender la ideología como falsa consciencia y, de otra parte, la herida narcisista freudiana, que poco a poco indica que todo proyecto político debe lidiar con este elemento no reductible por las luces. A nuestro entender, los modos en que comprendemos el *sentido común* en nuestra época heredan estas tensiones: a la vez concepciones que

sus derivas en la lectura histórica de Foucault y no como interpretación de la filosofía cartesiana, en donde la lectura ha sido discutida y ameritaría una argumentación más extensa.

responden a circunstancias históricas específicas –cuando muchas veces se viven de modo naturalizado– y que enfrentan desafíos políticos que, quizás, constituyen exigencias permanentes. La actualidad o inactualidad de los problemas que plantean estos distintos modos de concebir el sentido común, la consciencia, la crítica o la ignorancia, poseen una gran complejidad que, tal vez, no puedan resolverse a modo de conjunto, sino más bien –diría Deleuze– atendiendo a las exigencias históricas y políticas actuales.

De algún modo, podemos pensar que estas dos vertientes tienen una suerte de encuentro hacia fines del siglo XIX, en teorías sociales que orbitan sobre la noción de *individuo* tales como la sociología de Émile Durkheim y Gabriel Tarde, como preludio al siglo XX. El caso de Durkheim ha sido particularmente trabajado para pensar su herencia en teorías como la de las representaciones sociales y quizás interese colocar en esta perspectiva sus elaboraciones. Si bien, tal como se ha señalado, sostiene un punto de vista dualista entre lo social y la vida psicológica, en el cual las “representaciones colectivas” de origen social se imponen sobre los individuos, también se encuentra allí un aporte para pensar lo específico de la dimensión social de los conocimientos (Castorina et al, 2007, p.176). En línea con el pequeño recorrido que trazamos, aun si se presenta al modo de una imposición de lo social sobre lo individual, un trabajo como el que Durkheim ha realizado sobre el suicidio pone en tensión tanto la supuesta autonomía de esta dimensión privada como la supuesta razón individual constituyente de toda materia en el ámbito de la voluntad, para introducir la pregunta por su origen social. El suicidio es tanto arrancado de la voluntad privada e incondicionada de la modernidad –donde, por ejemplo, era para Hume “un poder del hombre” como lo es levantar casas, pero “al que se lo debe utilizar en circunstancias excepcionales” (Deleuze, [1953] 1981, p.78)–, como también reapropiado de la prohibición idealista platónica que dejaba nuestra muerte en manos de los dioses (*Fedón*, 62c). Tanto la apertura de la dimensión social como la irracional de los actos y las representaciones del mundo, encontrándose al mismo tiempo con la dificultad cada vez mayor para sostener una noción casi providencial de progreso, de algún modo ponen la conceptualización del *sentido común* en una encrucijada que la obliga a transformarse hacia principios del siglo XX.

1.3 Las masas y la política: a propósito de Wilhelm Reich

“Las fuerzas progresivas de la historia han caído en gran parte en terreno baldío”: estas son las palabras con las que Wilhelm Reich describe la situación alemana de 1933. Es una urgencia: una de las principales cuestiones de este período, en relación a la pregunta por el *sentido común*, es ciertamente la “lección” que pueda extraerse de la toma del poder en manos del nacionalsocialismo. Es el oscuro punto de partida de su *Psicología de masas del fascismo*: intentar comprender la fuerza histórica de este proceso sin reducir el nazismo a

unos meros timadores, pues “con una energía inaudita y una gran habilidad han entusiasmado efectivamente a las masas y conquistado el poder” ([1933] 1972, p.9). El desconcierto y la oscuridad, nos dice, provienen de la dificultad para sostener las lecturas marxianas de la historia en medio de las circunstancias vividas. Si en *La ideología alemana* de Marx y Engels podíamos leer que “el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto” ([1932] 1970, p.32), en 1933, Reich nos dice –dadas las derrotas actuales, dada la centralidad de las clases medias en los nuevos procesos– que “está claro que no se llegará al objetivo llamando a la consciencia revolucionaria de la clase obrera” ([1933] 1972, p.14).⁷ Es entonces que, a su entender, para actuar en la situación es necesario comprender el fascismo en tanto movimiento de masas.

El problema de las “masas” o las “multitudes” estaba ya vigente hacia fines del siglo XIX: vuelve la mirada sobre esa muchedumbre que en Platón tiene vedado el acceso a la filosofía y que en la modernidad –con contadas excepciones como Spinoza– resulta poco más que un pobre eufemismo de la guerra civil. Como recuerda Virno ([2002] 2008), la noción de “multitud” queda relegada en los debates del siglo XVII, del cual ha trascendido la noción de *pueblo*, que ordena gran parte de la política actual. Esta noción, a su vez, no es ajena a los modos en que se caracteriza a los elementos que la componen: en el caso del *pueblo*, los individuos que se asocian en aquella unidad racional mayor.⁸ Si el pueblo en la filosofía política moderna está compuesto esencialmente por individuos autónomos que pactan gracias a su razón, el asunto será pensar este extraño pueblo del siglo XX. En esta estela –y en discusión con la sociología cercana a Durkheim y Tarde– Sighele, Le Bon y Freud marcan una dirección en el pensamiento de los fenómenos de masa, en lo que respecta a su cercanía con las preguntas psicológicas (Soares da Silva, 2016). Algo sucede con el otrora individuo soberano moderno: dentro de las características centrales que utilizan para pensar estos fenómenos de masa pueden encontrarse la pérdida de los rasgos personales en pos de una acción común, la ausencia de sentido crítico y, por tanto, la facilidad para que tengan ocasión sucesos “irracionales”. En medio de estos desafíos proliferan nociones explicativas cercanas a “sugestión”, “fascinación”, “pasión”, “identificación”, “imitación”, “contagio”, “ilusión” o incluso “hipnosis”, que salen al amparo de este factor no reductible a la razón presente tanto con la ocasión de la acción directa y fenómenos como el ascenso del nazismo

⁷ Desde luego, la complejidad de la perspectiva marxiana no puede ser reducida a esta simple observación: desde Reich hasta los así llamados “posmodernos” dependen en buena medida de esta interlocución, pues, como ha dicho Deleuze: “si uno abandona el marxismo, abandona las últimas esperanzas que tiene” ([1979] 2017, p.77). La omisión tanto de Marx, como del siglo XIX en general, responden a extensión que demandaría siquiera comenzar a formular dicha discusión.

⁸ Se lee en Rousseau: “siempre habrá una gran diferencia entre someter a una gran multitud y regir una sociedad (...) [la multitud] es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ella ni bien público ni cuerpo político” ([1762] 2014, p.268).

(Soares da Silva, 2016; Tonkonoff, 2016; Virno, [2002] 2008). Las discusiones se extienden desde el problema de la comprensión por parte de intereses de las izquierdas –por ejemplo Reich– hasta la transformación de la evaluación de la responsabilidad penal por los actos y el control social. Como indica Alessandro Soares da Silva, las consecuencias políticas de estos momentos son tan inmensas que en buena medida debemos a Sighele la herencia de las prácticas de *criminalización* como mecanismo de control de la protesta social, en tanto fenómeno de multitudes: para él “hay una naturaleza innata de criminalidad en las multitudes” (2016, p.29).

En torno a estos interrogantes, quisiéramos detenernos unos momentos en el caso de Wilhelm Reich. De un lado, por ser un receptor algo posterior de buena parte de estas discusiones, llegando este problema teórico a cruzarse con su compromiso político ante el ascenso del nazismo. De otro, porque Reich es uno de los modos en que estas discusiones llegan unos años después a través de Foucault o Deleuze. Exigido por la coyuntura política –y consideramos esto de la mayor importancia– Reich plantea el problema de abordar la “realidad política” no solamente en su aspecto *objetivo* o económico, sino siguiendo también su “factor subjetivo” (Reich, [1933] 1972, p.16), cuyo aspecto más conflictivo radica en la comprensión de “la acción irracional, inadecuada” (Reich, [1933] 1972, p.37). Es un problema muy preciso qué estatuto darle a ese modo de representarse y conocer el mundo que, de una parte, nos inclinaríamos a pensar como ilusorio o alienado, pero que al mismo tiempo las dificultades del marxismo dan a entender que se trata construcciones sociales en las que los sujetos se encuentran inmersos y las que reproducen y que ordenan concretamente la vida diaria. El problema no es ya la “verdadera” consciencia respecto a una realidad única y ya dada, sino la ignorancia del carácter social de determinadas representaciones que se viven como íntimas, que impiden conocer sus mecanismos de formación y transformación. Sin embargo, esta observación a la vez epistemológica y política de Reich convive con una concepción de la historia que aun coexiste con un *avance* de la misma, que no posee el “pesimismo” –o, si se quiere, el realismo– de pensamientos como el de Adorno y Horkheimer que pueden incluir en sus insumos el horror concentracionario que nos deja fin de la Segunda Guerra. En discusiones actuales, la “reivindicación” del sentido común no solamente posee este carácter cognoscitivo y político de no poder reducirse a una falsa representación de un mundo con un sentido único, sino que las concepciones mismas de la historia han expulsado las lecturas teleológicas: último escondite en el que Reich aun podía apoyarse para tomar por “desviada” la representación del mundo social con la que lidiaba. Desde luego, esto no implica que en todas estas dimensiones subsistan y retornen por turnos estos sesgos para pensar el *sentido común* hoy; de allí el interés por explicitar estos trasfondos históricos y políticos.

Sea como fuere, en Reich se hace presente la construcción de este elemento con el cual contrastar el sentido común en el cruce entre el materialismo histórico y la pregunta por la ideología, a propósito de la representación del mundo que se hacen las clases medias. La imagen con la que pinta el estado de alienación de las clases medias posee claras reminiscencias platónicas: “con los *ojos* constantemente *vueltos hacia lo alto*, el pequeño-burgués crea un *conflicto entre su situación económica y su ideología*” ([1933] 1972, p.67, en cursivas en el original).⁹ Ese idealismo (recordemos a Heine), tras el marxismo y llegando a las guerras es no solamente condenado, sino al mismo tiempo considerado problemático: las reflexiones sobre el alma y la cultura en las masas son consideradas un elemento con características propias que debe ser estudiado en sí mismo. Pocos años después, Adorno y Horkheimer publican *La industria cultural* ([1944] 1988): del “engaño” o “ilusión” se traslada la pregunta a los modos concretos y cotidianos en que esta transformación espiritual se produce.

Dada la complejidad conceptual, Reich rechaza toda producción de teoría sobre los movimientos políticos que provenga de una “mesa de despacho” y solamente considera útil el saber de “quienes extraen sus descubrimientos de la vida real de los hombres mediante un contacto íntimo con ellos” (Reich, [1933] 1972, p.10). La urgencia de la situación política reclama prescindir de la imprudencia de la especulación y una de las aperturas que reclama Reich es aquella que corresponde a los estudios “psicológicos” (Reich, [1933] 1972, p.26), para arribar a una “aprehensión científica de los acontecimientos” (Reich, [1933] 1972, p.9). Así, Reich es simplemente un ejemplo de la necesidad de un abordaje conjunto entre diversas disciplinas que es inherente a esta “multitud” del siglo XX (Virno, [2002] 2008; Soares da Silva, 2016). Su gran pregunta es cómo se representa el mundo la clase media, cómo es que le ha dado lugar a esta victoria electoral que no se refleja en el mundo “objetivo” que describe el análisis socioeconómico. Para el caso, nos interesan más sus preguntas que las respuestas que ha dado: cuáles han sido los desafíos históricos y políticos y cómo han transformado el uso de la pregunta por el *sentido común*.

Antes de avanzar a la discusión, quisiéramos mencionar algunos de los puntos determinantes de estas problemáticas próximas a las Guerras que afectan, a nuestro

⁹ En Platón, los ojos son la vía privilegiada por la que lo sensible puede despertar los movimientos del alma, como así también las alturas son la imagen de los lugares ideales *más allá* de la multiplicidad sensible: “necesitaría acostumbrarse, para poder mirar las cosas de arriba” (*República*, 516a), pues “así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien” (*República*, 518c-d). Es también el sitio privilegiado para el espíritu del individuo emergente en la modernidad, la astucia para construir un espacio privado que se sustrae de lo público y nos deja experimentar lo que *somos*: “la flecha de amor penetra por los ojos hasta el corazón que viene a inflamar. El intercambio de miradas está en el origen de toda pasión” (Duby, [1985] 2001, p.539).

entender, los modos en que pensamos hoy el sentido común. Una de las preocupaciones principales de Reich son los aspectos ideológicos vinculados a las *clases medias* en donde los modos en que se representan el mundo, la justicia y su propia situación política resultan factores a veces más determinantes que su situación “objetiva” económica (Reich, [1933] 1972, p.24). Siendo así, se vuelve necesario apreciar de un modo que no resulte una simple “excepción”, carente de positividad propia, cómo es posible que un partido “sin historia”, que emerge coyunturalmente, pueda efectivamente obtener una victoria electoral: no se trata de un anacronismo para pensar la realidad argentina actual, sino una pregunta de Reich que no debería perder su memoria (Reich, [1933] 1972, p.24). Las preguntas, los marcos teóricos y los contextos históricos son distantes; no obstante, que a pesar de ello estas críticas y revisiones del sentido común sigan teniendo vigencia – tanto en el caso de principios del siglo XX, como también en la noción de individuo y en el idealismo platónico– quizás diga más de nuestra terquedad política que de lo que anacrónicamente vemos como sesgos de época.

2. Apuntes para una discusión de la noción de *sentido común*

Dado que se trata de una investigación en curso, los puntos escogidos aquí no han sido exhaustivos, ni siquiera para nuestros propósitos, dejando afuera discusiones que van desde Aristóteles a Marx, la segunda mitad del siglo XX, Latinoamérica, desde luego Argentina. Sin embargo, de modo aislado, tal vez la reflexión sobre el surgimiento histórico y filosófico de ciertas discusiones, interrogadas por nuestras inquietudes, puedan aportar sucesivas dimensiones para abrir al menos parcialmente el debate actual. Así como en cada uno subsisten discusiones y supuestos de los momentos anteriores, también cada uno – observado nuevamente en su particularidad, interrogado por su actualidad en el sentido deleuziano– posea quizás elementos que no puedan ser reducidos a ideas que conservar o descartar en su conjunto. No es lo mismo discutir el “platonismo” que a Platón, como tampoco el “individualismo” que la emergencia histórica y concreta del individuo como forma social. En este sentido, quisiéramos intentar extraer una pequeña observación de cada uno de los momentos históricos que hemos intentado esquemáticamente reconstruir.

2.1 La exclusión política de la *dóxa*

Una concepción de la *dóxa* de raíz platónica en oposición radical a la *epistéme* –que, por demás, ahorra todos sus matices y no la sitúa en el marco de su interés político de origen– podría pensarse como la interlocución general de una oposición tajante entre *sentido común* y conocimiento científico. Este último, colocado allí, queda en la posición de negarla o corregirla por ser un fundamento no adecuado para el resto del conocimiento. Esto, a nuestro entender, arrastra al menos dos problemas y presupuestos históricos y filosóficos

que emergen en los usos políticos de la noción de *sentido común* aun hoy. En primer lugar, al negarle su estatuto positivo como conocimiento históricamente posible, sea de la índole que sea, arrastra consigo el germen de una posición vanguardista: a un momento dado podrá, en nombre de aquel “otro mundo”, o bien negarle a determinados conocimientos el estatuto de tales, o bien reducir a las y los sujetos que los construyen a un rol completamente pasivo. La presencia moderna que borra matices en la lectura de Platón ciertamente no es ingenua, sino de algún modo el entrecruzamiento entre diversas apropiaciones históricas y políticas propias de cada tiempo. En segundo lugar, como consecuencia de este estatuto de “engaño” o “falsedad” por el que se toma al sentido común, se arriba a una mayor dificultad para comprender su vínculo con las relaciones de poder. Una posición dicotómica que niega todo saber en el *sentido común* no puede pensar más que bajo la vieja asociación entre ignorancia y dominación. Esto, además de culpabilizar individualmente a los sujetos por sus situaciones de opresión y negar los saberes que concretamente poseen en sus prácticas, no logra abrir la pregunta acerca de cómo los poderes permean todo tipo de conocimientos cotidianos, donde encuentran los puntos de su reproducción. De este modo, sin restituir en un sentido histórico, político y cognitivo su positividad, sin observar el rol que cumplen para hacer parte de una vida social a un momento y contexto dados, resulta inexplicable la “resistencia a ser modificadas” que poseen numerosas teorías implícitas en la vida cotidiana (Castorina, Barreiro y Toscano, 2005, p.211).

Desde luego, no se trata de que esta perspectiva que criticamos posea legitimidad teórica actualmente: la vemos desbarrancar de Gramsci a Moscovici, incluso en las prácticas concretas de Paulo Freire. No obstante, creemos que se trata de un presupuesto con diversas y muy distintas formulaciones y modos de presentarse que no deja de re-emergir episódicamente –como todo sentido común– en momentos de crisis, y que por tanto no debe cesar su discusión. Son los diferentes modos en que se “incorpora” constantemente a una concepción de conocimiento el sitio de su excepción. Apuntando una pequeña hipótesis desde la perspectiva histórico-filosófica de la biopolítica, siguiendo observaciones de Agamben ([1995] 2006), podríamos pensar que quizás no sea la mejor estrategia formular la cuestión de la unión o continuidad entre el conocimiento de la vida cotidiana y el científico o especializado, sino más bien interrogarnos por la práctica concreta –política– de su separación cotidiana, para dejar de efectuarla. No se trata de que no existan diferencias entre el conocimiento de la vida cotidiana y el conocimiento científico, sino de que la idea de una *dóxa* absolutamente ignorante e impotente tiene raíces y usos políticos que, de cierto modo, la hacen sobrevivir a pesar de las críticas teóricas y las transformaciones históricas.

2.2 Lo individual como dimensión histórica y política

Es necesario partir de que en las ciencias sociales, política y filosofía actuales, la noción de *individuo* se presta a equívocos (Tonkonoff, 2016, p.133). Su espectro es tan amplio que va desde la apariencia de una noción añeja y sustancial de la filosofía política –que se habría traducido al liberalismo– hasta el “ser de la relación” de la individuación simondoniana, en la que es simplemente el estadio de un proceso (Simondon, 1958, p.60). Del mismo modo, discutir su “oposición” tradicional a la sociedad para atender en la construcción de conocimientos a que en eso que llamamos la soledad individual “habita una sociedad” (Barreiro, 2018, p.17), otorga diversos sentidos e interrogantes posibles a la luz de diferentes modos de concebir histórica y políticamente la noción de *individuo*: podríamos decir –siguiendo tanto a Duby, como a Virno y Benasayag– que cercanos los siglos XV o XVI, la existencia como “individuo” *era* el modo de habitar lo social, y no una abstracción metodológica ni una hipótesis filosófica. De aquí, a nuestro entender, se continúan distintas problemáticas; algunas en considerable tensión. Por tanto, puntuaremos algunos aspectos sin pretender una perspectiva de conjunto.

En primer lugar, consideramos que los modos de concebir lo que es un *individuo* resultan en modos diferentes de entender la apropiación “creativa” por cada sujeto de eso disponible en lo social o lo grupal, el hecho de que los sujetos “reconstruyen el conocimiento para poder comprenderlo” (Barreiro, 2018, p.17). La propia noción de individuo –atendiendo al carácter protestante y la construcción de una esfera privada– otorgaba antaño a este punto un sentido político preciso: un modo, ya lejano, de suspender la idea de una imposición social sobre la cognición de cada sujeto. Este punto creativo irreducible a lo social de cada quién, distanciándose de las implicancias de la noción de “individuo”, ha sido nombrado para pensar la construcción de conocimientos como un aspecto “personal”, distinto del “individual” (Castorina, Barreiro, Toscano, 2005). Atendiendo a las consecuencias de una noción de *dóxa* que cancele la agencia de cada sujeto, pensamos que el sentido político de este aspecto puede ser atendido. Se trata de un espacio donde todo no esté determinado de antemano por lo social, donde, al decir de Foucault, pueda practicarse el “arte de no ser *totalmente* gobernados” (Foucault, [1978] 2015, p.37, el subrayado es nuestro). Así es que para Foucault el sentido político de esta actitud crítica luterana –siguiendo transformaciones históricas significativas– puede rastrearse a través de los distintos aspectos críticos de la historia tales como Marx y arriba a la Escuela de Frankfurt y la historia de la ciencia francesa de Bachelard y Canguilhem (Foucault [1985] 1994, p.767). Se verá, entonces, que no refiere al desgobierno ni al individualismo, sino simplemente a la posibilidad de formular en los términos históricos de cada época el modo en que este aspecto creativo no puede ser reducido a lo socialmente existente a un momento

dado, bajo la forma de distintas agencias. Insistimos, pues, en la observación de Foucault según la cual este problema del conocimiento tiene siempre formulaciones históricas y políticas que le son propias, a propósito de la conformación de nuevos agentes sociales. Acaso este pueda ser un punto posible para discutir la agencia política y el rol de las infancias en la construcción de conocimientos.

En segundo lugar, como herencia moderna, existe no ya el problema de una concepción del individuo enfrentado a la sociedad, pero sí la necesidad de discutir la partición de que los conocimientos que aplica en la vida cotidiana sean, o bien cosas que se forman en el “exterior”, o bien que se forman en un interior aislado, sin pensar su interacción (Castorina, Barreiro y Toscano, 2005, p.211). En suma, a la vez que atendiendo a este factor creativo – intencional, si se quiere– de la construcción de conocimientos, se trata del lugar de lo inter-individual y lo social en general a partir de lo cual esta interioridad se constituye, en buena medida tejida por el exterior (Virno, [2002] 2008, p.16). Sería tentador utilizar allí la lectura deleuziana de Foucault, según la cual el individuo es simplemente un pliegue del afuera, una interioridad formada a partir de él, en él. Desde nuestro punto de vista, la existencia histórica de la vida individual como forma de organización social hace imposible pensar sus efectos –incluso actuales– como mera ilusión teórica. Su origen no es especulativo, sino situado histórica y políticamente al menos en el amplio espectro que va del siglo X al XVII, por lo que su discusión, respecto a este punto, tampoco puede serlo. Al preguntarnos por el estatuto que darle al “individuo”, creemos pertinente la perspectiva de Miguel Benasayag (2017) –cercana por un lado a la fenomenología y por otro a la biología del conocimiento– la cual comprende la dimensión individual como una más de las tantas tendencias que componen el entramado de una *persona*, como multiplicidad dinámica. Por tanto, entiende esta dimensión como una “verdad de perspectiva” que, a determinados momentos, puede operar produciendo efectos reales, eclipsando o unidimensionalizando una multiplicidad tejida socialmente (Benasayag, 2017, p.144). Desde esta perspectiva, el individuo no “tiene” lazos, sino que *es* esos lazos que lo constituyen (Benasayag, [1998] 2013). Su estatuto allí, pues, es cercano a la idea con la que Foucault ([1975] 2009) concibe lo individual desde el siglo XIX, bajo diversas operaciones de *individuación* disciplinarias. Sin ahondar en este punto, aquí estas discusiones solamente interesan en tanto iluminan la noción de *sentido común*: ¿qué implicó históricamente la *individualidad* como clave de crítica moderna en su época?, ¿qué tantas discusiones sobre esta noción naufragan en vestigios de políticas que aun responden, de a momentos, a percepciones individuales de nosotrxs mismxs que olvidan el carácter social de lo que las constituye?, ¿cómo incluir – junto a su discusión teórica, ya ampliamente dada– el rechazo de los modos en que la idea de individuo sigue permeando el sentido común, a sabiendas de que las creencias no responden a la mera exposición a la crítica teórica sino que poseen fuertes raíces en el

hecho de que hacen posible la vida diaria? Si supone una tensión el hecho de que “al mediar la influencia social por los individuos, se termina careciendo de herramientas para describir nociones colectivas que referencien a valores en conflicto, como ‘ideología’, ‘paradigma’ o ‘marco epistémico’” (Becerra, 2016, p.82), tal vez la individualidad entendida en términos de procesos de individuación, como “operaciones” de subjetivación sobre los cuerpos (Foucault, [1988] 1994, p.785), en donde lo “individuado” no es más –ni menos– que una de las dimensiones de dicho proceso podría ser un modo de concebir al mismo tiempo el problema de la práctica crítica individual y su constitución en el propio tejido social.

2.3 El aspecto subjetivo de la dominación

Según indican Castorina y Barreiro, si bien es considerada la discusión a propósito de la ideología, al trabajar representaciones sociales el lugar que la “dominación” posee en su formación no tiene la misma amplitud que en aquella el lugar que la “dominación” (Castorina y Barreiro, 2007, p.216). En cierto sentido, la consideración de que determinada visión del mundo posee su propia *positividad* histórica y que no se opone al modo de la falsa consciencia a un único conocimiento verdadero de lo real es una discusión que ha sido formulada extensamente. Por el contrario, parecería ser una zona más oscura el trabajo en el análisis de lapsos históricos más breves, con representaciones más fluidas y particularmente cuando aquellas “condicionan la percepción y la vivencias de uno mismo” (Castorina y Barreiro, 2007, p.204). Esto es, la constitución de la identidad que “involucra además aspectos afectivos, ideológicos y políticos referidos a conflictos intergrupales” (Barreiro, 2018, p.18). Nos interesa entonces dirigirnos allí donde el *sentido común* ha sido discutido como falsa consciencia a “gran escala”, si se quiere, o en períodos más largos y homogéneos, pero menos en sus aspectos íntimos y cotidianos, a la hora de pensar la “dominación”.

Teniendo a la vista las discusiones sobre los fenómenos de masa y los fantasmas de grupo suscitadas luego de la Segunda Guerra mundial, quizás un punto a destacar en este sentido sean trabajos como los de Hannah Arendt, que elimina la posibilidad de pensar como “error” o “maldad” los procedimientos cotidianos de Eichmann. La fuerza de este posicionamiento, a nuestro entender, radica en afirmar la necesidad de mantener abierto este interrogante rechazando, sin reactivar concepciones del *sentido común* como engaño o falsa consciencia para apaciguar el desconcierto que produce en la política. De algún modo, pensar en el sentido común no nos exime de su presencia en nuestras propias afirmaciones. A nuestro entender, esta reactivación posee elementos epistémicos, históricos y políticos simultáneamente que encuentran su diálogo precisamente en que el sentido común teje los modos cotidianos en que lidiamos con nuestras problemáticas teóricas: reactivar viejas

nociones ante desafíos como los de Arendt, sea la intención política que tengamos, nos da la facilidad de “dar con un juicio preciso que disminuya su incertidumbre” (Barreiro, 2018, p.12). ¿Cómo dar un estatuto histórico radicalmente positivo al *sentido común*, como simple modo históricamente posible de representarse el mundo, para poder plantear la pregunta por su transformación sin reanudar viejos atolladeros? En este sentido nos interesan trabajos como los de Deleuze y Guattari ([1972] 1985), que se esfuercen por pensar el aspecto subjetivo de este “interés” en su positividad, a través de la idea de que las masas no han sido engañadas, sino que a un cierto momento desearon el fascismo. Se trata de un terreno que de algún modo se abre junto al agotamiento de la clasificación de ciertos actos como “inhumanos” para su sanción –acaso un gesto de aires platónicos–, que ciertamente hoy no está a la altura de la gravedad de las miles de muertes en el Mar Mediterráneo o el incendio de casi tres hectáreas del Amazonas. A nuestro entender, la dificultad de pensar en su positividad y no como falsa consciencia estos aspectos a nivel micro o subjetivo podría pensarse ligada a este último elemento al que poder apelar como denuncia en las prácticas políticas, de esa “disminución de la incertidumbre”.

Desde esta perspectiva, volver a pensar el sentido común y su vínculo con la dominación y las violencias cotidianas es urgente. En este atolladero encontramos por ejemplo, de un lado, el problema que incluso Reich observaba en su época: “la propaganda política de masas no llegaba a nadie fuera de la minoría de aquellos que se encontraban ya incorporados al frente de izquierdas” (Reich, [1933] 1972, p.16); de otro, la banalidad cotidiana que invisibiliza, reduce a una mera excepcionalidad y no logra interrumpir las “violencias de la democracia, como el gatillo fácil o el asesinato de militantes sociales” (Calveiro, [2005] 2013, p.17). Parecen problemas distintos, pero a nuestro entender son el mismo: en ambos casos no se da con un modo de pensar la transformación en las concepciones del mundo que introduzca el propio sentido común como un elemento que sostiene la problemática que se trabaja. Por fuera de estos interrogantes, o bien se espera que la realidad se *refleje* en la consciencia, o bien la consciencia se concibe separada de la realidad, como si pudiera existir de un modo que no participe activamente a los sucesos sociales que vive hoy. La construcción de un pensamiento sobre el sentido común “reivindicado” –que no busque ser suprimido, pero que tampoco se desvincule de lo social cada vez que un acontecimiento escapa a sus cálculos o intereses– es simultáneamente un problema histórico, político y del conocimiento.

Consideraciones finales

“Presentimos que [el niño] está exigido
no por la actividad cultural en sí misma,
sino por las formas actuales de esta actividad
y estamos dispuestos gustosamente a sacrificar las formas
si de este modo pudiera eliminarse la inmensa
misericordia de los niños y de los jóvenes”

Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo*

Está claro que la noción de *sentido común* es polisémica y que por tanto, como ha dicho Marx a propósito de las categorías históricas, ella no puede ser “una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas” (Marx y Engels, [1932] 1970, p.27). Tal vez, como hipótesis para futuros trabajos, atendiendo a estas coordenadas históricas, preguntar por cómo la “dominación” se expresa a este nivel subjetivo se trate de una pregunta un tanto oscura: fácilmente, a nuestro entender, evoca fantasmas de ignorancias, individuos que sufren coacciones externas que no los constituyen y deseos de buscar por fuera de ello un suelo en el que afirmarse. De algún modo, categorías y nociones provenientes de estas discusiones de mediados del siglo pasado como “banalidad” (Arendt) o “normalidad” (Foucault, Deleuze, Guattari) podrían abrir un campo de interrogantes acerca de la legitimación del orden social en el que vivimos a través de la forma en que construimos representaciones de él. Esto es, su reconstrucción diaria y voluntaria por parte de cada sujeto, tanto como modo de percibir el mundo como a nosotros mismos. A partir de allí, sería tal vez posible una noción de sentido común que permita contribuir a los modos en que se concibe la agencia, tanto política como en la construcción de conocimientos.¹⁰

La imposibilidad de captar las novedades de la vida social en cuanto tales o la imposibilidad de una distancia crítica con la comunidad de la que se participa es también parte de la dificultad para que acontezca una transformación de las representaciones sociales (Castorina, Barreiro, Toscano, 2005, p.222). Desestimar la dimensión subjetiva, como ha dicho Reich, solamente nos arroja a una metafísica psicológica aún peor, que desemboca en esos juicios no solamente erróneos sino irresponsables que consideran determinados sucesos como “locuras” colectivas o individuales. Lo sabemos bien: no es la locura, es la normalidad la que asesina todos los días y construye y reconstruye la sociedad liberal en la que no hay lugar para todos. La pregunta por la normalidad y su vínculo con el sentido común es urgente del mismo modo que la advertencia de Arendt: hoy, la banalidad

¹⁰ En esta dirección, atendemos particularmente a los trabajos de Senda Sferco (2015) y Tuillang Yuing Alfaro (2017).

a la que sucumbe la muerte contemporánea es tal que Jaime Durán Barba ha podido escribir, utilizando la segunda persona y con su tono de coach, que “*nunca tuvo sentido exterminar cristeros en México o comunistas en Chile, ni militantes de izquierda, ni policías en ningún lugar del continente; pero hacer esas cosas actualmente es absurdo, además de torpe, serían acciones muy mal vistas*” (Duran Barba, 2011, p.151, las cursivas son nuestras). No es consecuencia del sentido común, de cada uno de los modos en que nos representamos la vida diaria, pero tampoco es sin él que el espanto puede despertarnos todos los días –como dice un poema de esta ciudad– con “cadáveres en la boca” (Allaria Mena, 2019, p.4).

Dentro de los intentos de “reivindicar” el sentido común, en vez de considerarlo meramente un “constructo anti-intelectual” (Rosenfeld, 2011, p.8), Foucault podría ser la ocasión de repensar al mismo tiempo este carácter positivo y su participación en la reproducción de los horrores cotidianos. En particular, en el caso de Foucault, dada su revisión tanto de la *positividad* como noción para pensar la historia (Foucault, [1966] 2014), el poder –alejándolo de ser una mera dominación exterior, abandonando la “hipótesis represiva”– (Foucault [1976] 2012) y los aspectos mutables y cotidianos, microfísicos (Foucault, [1975], 2009). La ley, como se diría del poder moderno, no puede modificar lo que se piensa en la vida privada, pero resulta que las normatividades de los análisis foucaulteanos muestran que hoy sí. Y esa tranquilidad ficticia de la normalidad nos encuentra allí, cuando efectivamente los modos de representarse lo social son sostenidos por cuestiones afectivas y valorativas (Castorina, Barreiro, Toscano, 2005, p.223). ¿De qué es históricamente posible indignarse hoy?, ¿cuáles son las representaciones que sostienen esa barrera infranqueable que hace preferible seguir sosteniendo la vida de siempre?

Bibliografía

- Horkheimer, M., Adorno, T., ([1944]1988), “La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas” en Horkheimer, M., Adorno T., ([1944] 1988), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Agamben, G. ([1995] 2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (trad. A. Gimeno). Valencia: Pre-Textos.
- Allaria Mena, J. (2019) *Unidad básica*. Rosario: Ediciones Danke.
- Barreiro, A. (2018) “La construcción del conocimiento social y moral: contribuciones de la psicología del desarrollo y la psicología social” en Barreiro, A. (comp.) *Representaciones sociales, prejuicio y relaciones con los otros*. Buenos Aires: UNIPE.

Becerra, G. (2016) “De la autopoiesis a la objetividad. La epistemología de Maturana en los debates constructivistas” en *Opción. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, año 32, n. 80, pp.66-87.

Benasayag, M. (2017) *La singularité du vivant*. Paris: Éditions Le Pommier.

Benasayag, M. y Charlton, E. ([1991]1993) *Esta dulce certidumbre de lo peor. Para una teoría crítica del compromiso* (trad. C. Slavutzky). Buenos Aires: Nueva Visión.

Benasayag, M. ([1998]2013) *El mito del individuo* (trad. D. Bursztyn). Buenos Aires: Topía.

Braunstein, Ph. ([1985] 2001) “Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV” en Duby, G. (dir.) *Historia de la vida privada. Tomo 2. De la Europa feudal al Renacimiento*. Madrid: Santillana.

Calveiro, P. ([2005]2013) *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cano, V. (2015) *Ética Tortillera: Ensayos en torno al éthos y a la lengua de las amantes*. Buenos Aires: Madreselva.

Castorina, J.A. y Barreiro, A. (2007) “Las representaciones sociales y su horizonte ideológico. Una relación problemática” en Castorina, J.A. y Barreiro, A. (comps.) *Cultura y conocimientos sociales. Desafíos a la psicología del desarrollo*. Buenos Aires: Aique.

Castorina, J.A., Barreiro, A. y Toscano, A.G. (2005) “Dos versiones del sentido común: las teorías implícitas y las representaciones sociales” en Castorina, J.A. (coord.) *Construcción conceptual y representaciones sociales. El conocimiento de la sociedad*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Castorina, J.A., Barreiro, A., Horn, A., Carreño, L., Lombardo, E., Karabelnicoff, D. (2010) “La categoría de restricción en la psicología del desarrollo: revisión de un concepto” en Castorina, J. A. (comp.) (2010) *Desarrollo del conocimiento social. Prácticas, discursos y teoría*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Castorina, J.A., Toscano, A.G., Lombardo, E. y Karabelnicoff, D. (2007) “Cultura, diversidad y sentido común. Las relaciones de las representaciones sociales con el pensamiento de Vigotsky” en Castorina, J.A. y Barreiro, A. (comps.) (2007), *Cultura y conocimientos sociales. Desafíos a la psicología del desarrollo*. Buenos Aires: Aique.

Deleuze, G. ([1953]1981) *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume* (trad. H. Acevedo). Barcelona: Gedisa.

- Deleuze, G. y Guattari, F. ([1972] 1985) *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. F. Monge). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. ([1979] 2017) *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (trad. S. Puente y P. Ires). Buenos Aires, Cactus.
- Descartes, R. ([1637] 2004) *Discurso del método* (trad. Mario Caimi). Buenos Aires: Colihue.
- Descartes, R. ([1641] 2004) *Meditaciones metafísicas* (trad. García Morente). La Plata: Terramar.
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2013) “Introducción” en *Alegorías del sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Losada.
- Duby, G. ([1985] 2001) “Situación de la soledad, siglos XI-XIII” en Duby, G. (dir.) *Historia de la vida privada. Tomo 2. De la Europa feudal al Renacimiento*. Madrid: Santillana.
- Durán Barba, J. y Nieto, S. (2011) *El arte de ganar. Cómo usar el ataque en campañas electorales exitosas*. Buenos Aires: Debate.
- Eggers Lan, C. (2000) *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Colihue.
- Ferrer, Ch. y Gómez, A. (2008) “Ambivalencia y emancipación” en Virno, P. *Gramática de la multitud* (prólogo). Buenos Aires: Colihue.
- Flores, V. (2017) *Tropismos de las disidencia*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Foucault, M. ([1961] 1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. ([1966] 2014) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. E.C. Frost). Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1975] 2009) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (trad. A. Garzón del Camino). Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1976] 2012) *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* (trad. U. Guiñazú). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1978] 2015) *Que'est-ce que la critique ?* France : VRIN.
- Foucault, M. ([1985] 1994) “La vie : l'expérience et la science” en *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. ([1988] 1994) “Les techniques de soi” en *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- Hadot, P. ([1995] 1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. E. Cazene Tapie Isoard). México, Fondo de Cultura Económica.

- Kahn, C. H. (2010) “La motivación para la doctrina de las Formas de Platón” (trad. Zeiguer y Costa) en *Proceedings del IX Symposium Platonicum* de la Sociedad Platónica Internacional (IPS), La *Politeía* de Platón, Universidad de Keio, Tokyo 2-7, Agosto 2010 - Volumen suplementario, pp. 7-13.
- Kant, I. ([1784] 2004) “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” (trad. Estiú y Novacassa) en *Filosofía de la historia*. La Plata, Terramar.
- Löwith, K. ([1939] 2012) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (trad. Estiú). Buenos Aires, Katz.
- Madanes, L. (2001) “La formación de la opinión pública en el siglo XVII” en *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Eudeba.
- Marx, K. y Engels, F. ([1932] 1970) *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- Mondolfo, R. (1988) *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba.
- Platón (2014) *Fedón* (trad. Conrado Eggers Lan). Buenos Aires: Eudeba.
- Platón (2014) “Político” (trad. María Isabel Santa Cruz) en *Platón II*. Madrid: Gredos.
- Platón (2010) “República” (trad. Conrado Eggers Lan) en *Platón II*. Madrid: Gredos.
- Platón (2010) “Banquete” (trad. Marcos Martínez) en *Platón I*. Madrid: Gredos.
- Popkin, R.H. ([1979] 1983) “La crisis intelectual de la Reforma” en *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Prósperi, G.O. (2019) *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Reich, W. ([1933] 1972) *Psicología de masas del fascismo* (trad. J. González Yuste). Madrid, Ayuso.
- Rosenfeld, S. (2011) *Common sense. A political history*. London: Harvard University Press.
- Rousseau, J-J. ([1762] 2014.) *El contrato social* (trad. Consuelo Bergés). Barcelona, Gredos.
- Sferco, S. (2015) *Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Simondon, G. ([1958] 2015) *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* (trad. P. Ires). Buenos Aires, Cactus.
- Sinnott, E. (2010) “Introducción” en Aristóteles *Ética Nicomaquea* (trad. Eduardo Sinnott). Buenos Aires: Colihue.

Soares da Silva, A. (2016) “Tarde, Sighele, Pareto, Mosca, Michels e Ortega y Gasset e a Psicologia Política Nascente: Notas historiográficas de um campo interdisciplinar” en Magaña, I., Dorna, A. y Torres, I. (eds.) *Contribuciones a la psicología política en América Latina*. Santiago de Chile: RIL.

Tonkonoff, S. (2016) “Individuo, multitud y cambio social. Una aproximación a la teoría social de Gabriel Tarde” en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n. 24. Bogotá, enero-abril, pp.131-149.

Virno, P. ([2002] 2008) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires, Colihue.

Yuing Alfaro, T. (2017) *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: Centales Ediciones.